TRABAJO PROBLEMAS DE INTERCULTURALIDAD PARTE 1

Isaura Olmos

Suele ser ya un tópico afirmar que entre los signos de identidad cultural más relevante cuenta de manera especialmente significativa el lenguaje y, en general, nuestros medios de representación y comunicación.

En las propias interacciones comunicativas cara a cara se han llegado a expresar diferencias sustanciales con las que se crea diversidad cultural, en el sentido más común de éste término.

El uso retórico del lenguaje (su uso ideológico en términos de acción simbólica) se traduciría en que determinadas cosas tienden a asociarse e incluso identificarse y otras a discriminarse y diferenciarse. Burke nos sugiere que, de una manera muy básica, las culturas difieren por el tipo de objetos entre los que proponen lazos de asociación o entre los que, por contra, proponen fronteras.

Parece claro que estas dos retóricas antagónicas, la de continuidad y la de discontinuidad, han de actuar de forma conjunta en cualquier cultura, resultando inviable la situación teórica en el que una de ellas redujera literalmente a cero su presencia. Lo que crea diversidad cultural sería el tipo particular de balance entre las mismas a la hora de resolver situaciones potencialmente ambigua, que admiten diferentes tipos de tratamiento normativo. Dicho, en otros términos, las divergencias culturales, que cabe caracterizar en términos de ethos cultural o estilo de vida, derivan de la manera particular en que se suelen resolver en una cultura, los conflictos entre normas antagónicas.

Armonía/competitividad; el particular balance entre estos principios hace que en determinadas culturas actos de habla con los que se manifiesta estratégicamente “acuerdo” sean comunes allí donde en otras se manifestaría estratégicamente “desacuerdo”.

Parece claro que la parte más enjundiosa de la praxis social se refiere a todos aquellos aspectos de la vida social en los que el tipo de resolución de una relación antagónica entre dos valores se nos muestra como equívoca, es decir, admite la opción por la prevalencia de uno o de otro.

Si en las sociedades humanas ha sido moneda frecuente ese etnocentrismo primario que lleva a identificar como genuinamente humano lo que son rasgos propios de la etnia a la que se pertenece, nada tiene de extraño que la distinción entre civilización y barbarie sea una distinción muy antigua, sostenida desde el momento en que desarrollos culturales muy diversos entre sí dieron lugar a sociedades contrastes en sus condiciones tecnoeconómicas y modos de vida, en sus instituciones y creencias. Desde que se produjo ese contraste, percibido como desnivel en cuanto a los respectivos desarrollos culturales, se hizo presente la tendencia a describir a los extraños en términos impregnados de connotaciones valorativas de signo negativo. Tales descripciones, cargadas de prejuicios, han sido cauce de expresión del temor a lo diferente, y de afirmación a la supuesta propia superioridad, quedando normalmente lo primero encubierto tras la manifiesta explicitación de lo segundo.

La función ideológica del discurso aparentemente descriptivo estaba servida; sólo hacía falta acoplarlo a las distintas necesidades de justificación: expansión territorial, colonización, expolio, esclavización de poblaciones vecinas, etc.

En el ámbito cultural griego, en el que en gran parte hunde sus raíces la tradición cultural de Occidente, encontramos de manera clara esta distinción y ese discurso descriptivo desvalorizador. Tanto es así, que el término << bárbaro>> procede directamente del griego, en el que decantó su significado desde la acepción neutra de << extranjero>> -más exactamente, << el que no habla la propia lengua>>, que es lo que quiere decir la palabra griega << bárbaros>>, de origen onomatopéyico-, hacia la acepción valorativa de <<salvaje>>, <<rudo>>, <<no civilizado>>; en definitiva, infrahumano.

Lo bárbaro es así lo no integrable, lo que no encaja en la propia cultura, lo que desde ésta no alcanza el estatuto de plena humanidad, aun cuando se reconozca a los bárbaros la pertenencia a la misma especie biológica. Es en este sentido interesante constatar cómo, ya en el imperio romano, heredero de la noción griega de barbarie, aplicada a los celtas y muy en especial a los pueblos germanos, la difusión de ideas cosmopolitas, de concepciones más coherentemente universalistas como las de los estoicos, no lograron hacer mella en la dicotomía, consolidada como irreductible, entre civilización y barbarie.

Sorprende de manera análoga, aunque por más fuertes motivos, el caso del cristianismo, religión universalista de suyo radicalmente igualitarista -todos los hombres son iguales ante Dios-, pero que no sólo no pudo sustraerse durante mucho tiempo al prejuicio cultural de la mencionada dicotomía, sino que incluso la asumió como propia -algo que no debe extrañar, desde el momento en que alcanzó el reconocimiento de religión oficial del imperio-, para reciclarla bajo la equiparación de barbarie y paganismo, a medida que la romanitas fue siendo reemplazada por la cristiandad.

Afirma Todorov: la primera reacción, espontánea, frente al extranjero es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior; si no habla nuestra lengua, es que no habla en ninguna, no sabe hablar, como pensaba todavía Colón. Y así, los esclavos de Europa llaman a su vecino alemán nemec, el mudo; los mayas de Yucatán llaman a los invasores toltecas nunob, los mudos, y los mayas cakchiqueles se refieren a los mayas mam como << tartamudos>> o <<mudos>>. Los mismos aztecas llaman a las gentes que están al sur de Veracruz nonualca, los mudos, y los que no hablan náhuatl son llamados tenime, bárbaros, o popoloca, salvajes. Comparten el desprecio de todos los pueblos hacia sus vecinos al considerar que los más alejados, cultural o geográficamente, ni siquiera son propios para ser sacrificados y consumidos (el sacrificado debe ser al mismo tiempo extranjero y estimado, es decir, cercano).

La contraposición barbarie-civilización se enquista fuertemente en el pensamiento occidental, y no sólo eso, sino que encuentra además un nuevo marco operativo en la concepción ilustrada de la historia como progreso. Calificados los otros como bárbaros, el camino está expedito para justificar lo que sea en el << avance civilizatorio>> de la humanidad. Hegel es un buen ejemplo de ello: no tiene empacho alguno en hacerlo así, y no es de extrañar en una concepción teleológico-metafísica de la historia como la suya, que quiere cargar dialécticamente y con lo negativo de la misma, pero que acaba justificando

(<< historiodicea>>) Como necesario todo lo negativo, apelando siempre que haga falta a la criptoprovidencialista << astucia de la razón>>.

La idea de progreso es, pues, el nuevo punto focal para hacer inteligible la historia, y desde él cobra renovadas fuerzas el concepto descriptivo de barbarie, que nunca deja de ser valorativo. Ya uno de los padres de la moderna idea de progreso -sabido es que tiene su génesis en la asunción secularizada, por parte de la razón autónoma, de lo que era la visión teológica de una historia de salvación-, como es Turgot, ve el progreso, o los <<progresos>>, según se prefiere decir, como el tránsito paulatino de la barbarie a la civilización.

Toda civilización ha tenido sus bárbaros; la noción descriptiva de barbarie no es neutra, pues implica siempre infravaloración del otro, reducción anexionadora de una alteridad que en el fondo se teme. Que tal uso del término acaba mostrándose improcedente, carente de rigor epistemológico, es lo que ya comenzó a vislumbrar Montaigne, quien desde la atalaya de su escepticismo protomoderno declaró que << llamamos barbarie a lo que no entra en nuestros usos>>, Para desvelar a renglón seguido, y con buena dosis de relativismo, el porqué de la ceguera de la mirada etnocéntrica:

En verdad no tenemos otra medida de la verdad y la razón sino las opiniones y costumbres del país en que vivimos y donde siempre creemos que existe la religión perfecta, la política perfecta y el perfecto y cumplido manejo de todas las cosas. (Montaigne).

Montaigne, además de ese desvelamiento, va más lejos al retrotraer el concepto de barbarie a la propia cultura de quienes lo aplican descriptiva y altaneramente hacia afuera, para aplicarlo ahora en un sentido explícitamente valorativo, crítico con la propia civilización, abriendo camino a la utilización de la noción que nos ocupa como concepto ético: la barbarie moral. Así, tras comparar las prácticas de los llamados caníbales con los métodos de tortura empleados en las cristianas naciones europeas, confiesa:

A mí me enoja tanto el que no veamos el bárbaro horror de semejantes suplicios, como que, juzgando también las ajenas faltas, seamos tan ciegos a las nuestras.

La conclusión, más adelante, es ésta:

Podemos, pues, llamar bárbaros aquellos pueblos respecto a la razón, pero no respecto a nosotros, que los superamos en toda suerte de barbarie (Montaigne).

Conviene en este punto traer a colación que también esos otros considerados bárbaros han devuelto al hombre occidental -cuando han podido- el calificativo, en un sentido ético, a la vista de la inhumanidad de su supuesta civilización. Es ilustrativa a ese respecto la observación histórica que de nuevo nos hace Todorov: los aztecas, llevados por su absoluta extrañeza ante los españoles, los consideraron como dioses -también para aquellos eran bárbaros los otros inferiores-, mas no tardaron mucho en descubrir su error, aunque sí lo suficiente para que la batalla estuviera definitivamente perdida, y en ser conscientes de la barbarie de los españoles, tratándose ya para ellos de la barbarie moral de quienes en armas y tecnología son superiores, pero no desde luego en calidad humana.

Su desvelamiento hace completamente inactual el uso descriptivo de << barbarie>>, y ello, aunque actualmente haya quienes sigan hablando despectivamente de << los bárbaros que nos invaden>> o temerosamente de << los bárbaros que nos amenazan>>. Son, en esos

casos, el racismo y la xenofobia los que asoman tras esas declaraciones u otras similares -quizá más autoexculpatorias por su tono más suave-, mostrando el << odio feroz sobre la diferencia>> por parte de esos verdaderamente bárbaros para los cuales << el escándalo es la mera existencia del otro>> (Horkheimer-Adorno). tal es el rostro adusto de la otra barbarie, de la que, sí es necesario, actual y éticamente pertinente hablar.

Ahora resulta que a quien hay que llamar bárbaro es al que no reconoce al diferente como igual, como quien porta en sí, al igual que yo, toda la humanidad.

Los riesgos que hoy afronta la humanidad -sobre todo de catástrofe ecológica o de conflictos bélicos generalizados, con los peligros no ahuyentados de uso de armas nucleares-, más las conculcaciones, desgraciadamente tan frecuentes, de los derechos humanos, bastan para constatar que ninguna cultura se haya << vacunada>> contra la barbarie. esta es humana, por más que sea deshumanizante, reflejándose en ello la ambivalencia propia de toda realidad humana, la cual, en su facticidad, la encontramos tejida, desde lo que es el carácter contradictorio de la existencia del hombre, por las diferentes tramas que constituyen las tendencias positivas y negativas presentes en todo momento- aunque en distinta proporción-: en las diferentes tradiciones y culturas y en las realizaciones de los hombres a lo largo de su historia.

Un ejemplo de ello es: Aún antes del 11 de septiembre la ONU estimaba que millones de personas se sustentaban, y apenas, gracias a la ayuda alimentaria internacional. El 16 de septiembre la prensa nacional informó que Washington había “exigido [a Pakistán] La suspensión de los convoyes de camiones Que provee la mayoría de los alimentos y demás suministros para la población civil de Afganistán”. ni en Estados Unidos ni en Europa hubo ninguna reacción apreciable a esta demanda de imponer una hambruna masiva; el escueto significado de las palabras.

“El país estaba atado a un lazo salvavidas”, dijo un cooperante internacional evacuado “y acabamos de cortarlo”. “Es como si hubiéramos excavado una tumba colectiva detrás de millones de personas”, Declaró a la prensa un funcionario de emergencias de Christian Aid: “Podemos arrastrarles lejos de ella o empujarles adentro. podríamos estar observando millones de muertes”.

un portavoz del Alto Comisario De la ONU para los refugiados advirtió que “vamos hacia una crisis humanitaria de proporciones épicas en Afganistán, con 7,5 millones de personas con pocos alimentos y con riesgo de morirse de hambre”, mientras agencias humanitarias condenaban “sarcásticamente” la ayuda lanzada por Estados Unidos desde el aire como una forma de propaganda encubierta que puede causar más daños que beneficios, según advirtieron.

La civilización occidental estaba basando sus planes en la suposición que éstos pudieran llevar a la muerte de varios millones de civiles inocentes -no de talibanes, prescindiendo de lo que se pueda pensar sobre la legitimidad de masacrar a los reclutas y a los sus tenedores de los talibanes- sino de sus víctimas. Mientras tanto sus líderes, en el mismo día, descartaron con desdén las ofertas de negociación para la extradición del presunto culpable y la solicitación de alguna evidencia creíble que diera cuerpo a las demandas de capitulación.

El ponente especial de la ONU para el derecho a la alimentación pidió a Estados Unidos que acabara con los bombardeos, que estaban "poniendo a riesgo las vidas de millones de civiles", renovando la petición del alto comisario para los derechos humanos Mary Robinson, que había alertado sobre una catástrofe al estilo de Ruanda. Ambas peticiones fueron rechazadas, tal como lo fueron las de las mayores agencias de ayuda y socorro. Y prácticamente no se informó de ellas.

Estas peticiones, de las cuales no se informó, coincidieron casualmente con el Día Mundial de los alimentos, que también fue ignorado, y con la denuncia del ponente especial de la ONU que los ricos y poderosos tienen medios de sobra, aunque no tengan la voluntad, de acabar con el "genocidio silencioso" causado por la hambruna masiva en gran parte del mundo.

Los ataques aéreos transformaron rápidamente las ciudades en "ciudades fantasma", como informó la prensa, con la destrucción del suministro de energía eléctrica y agua, una forma de guerra biológica. La ONU informó que el 70% de la población había abandonado Kandahar y Herat en el plazo de dos semanas, muchos huyendo hacia el campo, donde en tiempos normales de 10 a 20 personas mueren o quedan mutiladas todos los días a causa de las minas de tierra. Estas condiciones empeoraron mucho como resultado del bombardeo. las operaciones de desminamiento de la ONU se detuvieron y a la tortura se agregaron artefactos estadounidenses que no explotaron, particularmente las pequeñas y letales bombas esparcidas por las bombas de fragmentación, y éstas son mucho más difíciles de eliminar.

Un examen detallado de fin de año encontró que la guerra de Estados Unidos "ha restablecido el poder a casi todos los mismos señores de la guerra que habían mal gobernado el país antes de los talibanes"; algunos afganos ven la situación resultante como hasta "peor de lo que era antes de la llegada al poder de los talibanes". La toma de parte del país por los talibanes, con escasa lucha, acabó con un periodo que los activistas para los derechos humanos afganos e internacionales describen como "el más negro en la historia de Afganistán", "el peor período de la historia de Afganistán", con enormes destrucciones, violaciones masivas y otras atrocidades, y decenas de miles de asesinatos. Estos fueron los años del Gobierno de los señores de la guerra de la alianza del norte y otros favoritos del Occidente, tales como el sanguinario Gulbuddin Hekmatyar, uno de los pocos que no haya reclamado su feudo. Hay señales de que la elección ha sido aprendida tanto en Afganistán como en el mundo de afuera y que lo peor no se va a repetir, como todos esperan fervientemente.

Cuando terminaba el año, campesinos desesperados, sobre todo mujeres, estaban volviendo al trabajo miserable de cultivar amapolas de opio para que sus familias puedan sobrevivir, dando marcha atrás a la prohibición de los talibanes. en octubre la ONU había informado que la producción de amapolas se había ya "triplicado en las áreas controladas por la alianza del norte", cuyos señores de la guerra "habían sido sospechosos durante mucho tiempo de controlar la mayor parte de la fabricación y el contrabando del opio" hacia Rusia y el Occidente, lo que se calcula que presente un 75% de la heroína mundial. El resultado del trabajo quebranta espaldas de algunas mujeres es que "innumerables otras personas sufrirán y morirán a miles de millas lejos de sus casas en el este de Afganistán".

Estas consecuencias, Y el legado devastador de 20 años de guerra brutal y de atrocidades, podrían ser aliviados por una presencia internacional adecuada y programas bien proyectados de ayuda y reconstrucción; si prevaleciera la honestidad, esto sería llamado “reparaciones”, al menos por parte de Rusia y Estados Unidos, que comparten la responsabilidad principal del desastre. Este tema fue puesto en discusión en una conferencia del programa de desarrollo de la ONU, El Banco Mundial y el Banco Asiático de desarrollo en Islamabad a fines de noviembre. algunas líneas directivas fueron dadas por un estudio del Banco Mundial enfocado en el papel potencial de Afganistán en el desarrollo de los recursos energéticos de la región. El estudio concluía que Afganistán tiene una historia prebélica positiva en lo que se refiere a la recuperación del coste de infraestructuras cruciales como la energía eléctrica y a las oportunidades de inversiones Green Field en sectores como las telecomunicaciones, la energía y las tuberías de petróleo y gas. es muy importante que estos servicios sean bien encaminados durante la reconstrucción. Habría que perseguir activamente las opciones de inversión privada en las infraestructuras.

Sería razonable preguntarse de quién cubren las necesidades estas prioridades y qué estatus deberían tener en la reconstrucción después de los horrores de las últimas dos décadas.

La opinión intelectual estadounidense y británica, a lo largo del espectro político, nos ha asegurado que sólo los extremistas radicales pueden dudar de que “esta es básicamente una guerra justa”. Por lo tanto se pueden echar por la borda a los que no están de acuerdo, entre ellos, por ejemplo, los 1000 líderes afganos reunidos en Peshawar Hacia fines de octubre en un esfuerzo, apoyado por Estados Unidos, de echar las bases para un régimen postalibán Guiado por el rey en exilio. Estos condenaron duramente la guerra USA, que “está golpeando al burro en lugar del burrero”, como dijo un orador atrayéndose un consenso general.

Abdul Haq decía: Estados Unidos está intentando mostrar los músculos, marcar una victoria y asustar a todo el mundo. No le importa el sufrimiento de los afganos o de cuánta gente perderemos. Y esto no nos gusta. Porque ahora los afganos están sufriendo por estos árabes fanáticos, pero todos sabemos quién trajo a estos árabes Afganistán en la década de los 80, quién los armó y quién le dio soporte. Fueron los americanos y la CIA. Y los americanos que hicieron esto obtuvieron otras medallas y buenos cargos, mientras durante todos estos años los afganos sufrieron por estos árabes y sus aliados. Ahora que América es atacada, en lugar de castigar a los americanos que hicieron esto, castigan a los afganos.

¿Está en peligro la democracia?

No hay que olvidar que la corrupción, con la defraudación de la confianza pública que supone la utilización de un cargo político para un ilegítimo enriquecimiento personal o de los allegados -o, en la otra vertiente no totalmente disociada de ésa: para la financiación irregular de un partido político-, ni es un fenómeno novedoso ni exclusivo de sociedad alguna.

La profundización de la democracia es el quehacer ético-político que demanda nuestro tiempo. hay que transitar por la vía de profundización para superar las deficiencias de

nuestra realidad sociopolítica, orientando así el empeño democrático contra la corrupción política. De tales deficiencias, unas son de carácter institucional, y por ahí han de subsanarse (medidas de control, legislación más actualizada y estricta, revisión de los procedimientos electorales, democratización efectiva de los partidos, etc.), y otras, las que ahora nos interesa más poner de relieve, se concentran con fuerza sobre un punto: el talante, el ethos dominante en nuestra sociedad, y por ende también en la denominada <<clase política>>, deja bastante que desear para ser considerado como un fuerte y profundo ethos democrático capaz de impregnar y cualificar su vida política como una dinámica democrática radical y eficazmente sana.

Vale recordar, analógicamente, que si a nivel de la Unión Europea es reconocido el déficit democrático que arrastra la política comunitaria, a nivel nacional lo que encontramos es un patente déficit ético y moral en nuestra vida democrática.

A propósito de tal diagnóstico no viene mal jugar con las palabras, habida cuenta de su etimología y actual polisemia -al modo del profesor Aranguren, difusor, tras los pasos de Ortega, de dicho diagnóstico-, para hacer hincapié en que si permanecemos bajos de moral también se nos puede venir abajo la democracia; de la misma manera que, por el contrario, sólo será posible una democracia viva si ésta se mantiene por ciudadanos con la moral alta, lo que en este caso implica: con una elevada moral democrática.

El valor de la democracia no se limita a la instrumentalidad de un proceder << civilizado>> para articular un eficiente equilibrio de poderes y para abordar, desde un marco de poder político suficientemente legitimado, la resolución de conflictos (políticos), la toma de decisiones que afectan a la colectividad y el control de su ejecución, sino que, además, supone un valor ético en sí misma por lo que es desechable la consideración de la misma sólo como mero medio político, desde el cual el proceder aludido cobra su pleno sentido <<humano>>, esto es, éticamente << dignificante>> y políticamente << humanizante>>.

Lo relevante al caso es lo que tiene que ver con las relaciones con los demás de puertas afuera respecto del reducto de nuestra << vida privada>>. No se excluye, sino todo lo contrario, que cada cual tenga sus criterios y principios, es decir, su << moral privada>> para lo que son los asuntos de su vida personal que le afectan sólo a él. Lo que se afirma de manera más generalizada es que, éticamente y de cara a la buena marcha de una sociedad democrática, sólo importa y es éticamente relevante lo que en la vida de los individuos tiene que ver con su actividad << pública>>. Esta presunta nítida separación entre lo público y lo privado conlleva de positivo el rechazo de todo lo que sea una intromisión autoritaria en el modo de vida de cada cual, que ha de respetarse siempre en tanto no repercuta negativamente sobre otros. la libertad del individuo ha de prevalecer siempre que no ocurra eso último, y así ha de reconocerse explícitamente en una sociedad pluralista y tolerante.

Huelga decir que el primer compromiso a asumir desde una moral democrática es el que se cifra en velar políticamente por el respeto a los << derechos humanos>>. A partir de aquí, el mismo << principio de Justicia>>, orientador para el ámbito político, resulta radicalmente modulado de manera que junto al sentido legado por lo mejor de la tradición liberal de la << justicia como imparcialidad>>, se haga valer con fuerza ese otro sentido que trasciende el de la mera << equidad>>, de hondas raíces y que emergen la tradición socialista, de << hacer justicia>> a favor de los << sin poder>>. Es el << principio de

Justicia>> bajo las claves de una ética política por compasiva y que por ello cuestiona radicalmente la desigualdad real que impide para muchos la libertad efectiva y el que cada cual sea respetado en su dignidad (Mate).

Nuestro tiempo es época de globalización y estas se nos ha revelado cargada de violencia. La elaboración ideológica del “globalismo” ha sido el enésimo intento por convencernos de que íbamos hacia el mejor de los mundos posibles. Tras los señuelos de la economía global, y al calor de las nuevas tecnologías, se pensaba que nacía una Inmaculada sociedad de la información y emergía un mundo distinto que encontraba en internet su simbología adecuada. Sin embargo, la “red de redes” telemática encubría enormes agujeros negros de marginalidad, sumideros de la historia para millones de personas hundidas en la miseria. Si eso no se miraba de frente, tampoco se quería ver el magma de violencia que se estaba gestando bajo la supuesta armonía del “mundo digital”, tras la dinámica febril de los mercados financieros.

Cuando el fantasma del “choque de civilizaciones” recorre el mundo nos preocupa qué hacer para ahuyentarlo. En el marco de una ambigua globalización que efectivamente no está generando las condiciones adecuadas para la convivencia de los humanos en nuestra frágil nave planetaria, nos preguntamos cuáles han de ser las tareas de la educación para contribuir a que nuestras sociedades no se agudicen hasta el extremo las diferencias culturales, sino que, por el contrario, podamos articular las para hacer viable en su seno la convivencia democrática. Somos conscientes de que no se puede confiar todo a la educación; también sabemos que todos los esfuerzos fracasarán si ella falla. se trata de ver desde qué supuestos y condiciones hemos de pensar y realizar una acción educativa que sea tan radicalmente democrática como efectivamente intercultural, si queremos abrir vías de humanización hacia las sociedades mestizas a las que nos encaminamos y hacia la democracia planetaria que estamos necesitando.

Ya no es verdad que a cada sociedad corresponde a una sola cultura, el multiculturalismo como hecho significa que culturas diferentes comparten un mismo espacio social. A esta situación nos referimos al hablar de “pluralidad compleja” de las sociedades multiculturales: al pluralismo intracultural generado endógenamente se añade una diversidad de procedencia exógena, la cual redunda en mayores dificultades para encajar socialmente las diferencias y articularlas en el ámbito político.

El capitalismo financiero unifica el mundo como “mercado sin fronteras” -lo único en verdad sin fronteras, además del nuevo “terrorismo global”-, más sin unirlo en términos políticos y sin lograr interrelaciones respetuosas en clave cultural. tal universalización economicista produce vértigo, sobre todo a quienes, lejos de los beneficios de la Nueva Economía, ven desmanteladas sus tradiciones culturales. ante el vacío de sentido que así se produce hace eclosión la reivindicación de la diferencia, llevada muchas veces al distorsionante extremo de afirmaciones identitaria exacerbadas que alimentan fundamentalismos religiosos y políticos.

El ambivalente “poder de la identidad” incrementa la ambigüedad de la pluralidad multicultural. Ésta puede convertirse en pluralismo humanizador o derivar hacia un conflicto deshumanizador de difícil salida. Para esa transformación de la pluralidad fáctica en pluralismo valioso es decisivo el papel de la educación, pues dicha transformación sólo será

posible mediante instituciones preparadas para ella y cuando los protagonistas que han de promoverla y asumirla desarrollen actitudes idóneas para que sea posible. Hace falta un exigente compromiso de ciudadanía para una democracia radicalizada, para todo lo cual la educación aparece como eslabón imprescindible.

Son las condiciones éticas del reconocimiento moral, las epistémicas que abren a un conocimiento sin prejuicios del otro, las económicas y sociales que permiten condiciones dignas de vida y las políticas que salvaguardan la simetría que se deben quienes pretenden tratarse como interlocutores, en este caso ciudadanos con derechos inviolables.

Para que arraiguen en cada uno de los implicados las razones del consenso procedimentalmente logrado, esas razones deben llegar a ser -dicho pascalianamente- “Razones del corazón”, es decir, razones a través de las cuales se expresa el sentido profundo de la normatividad que acordamos y de los compromisos de Justicia contraídos.

Para la educación democrática e intercultural, que es educación moral, hay que recuperar algo tan decisivo, muy descuidado en una cultura occidental muy racionalista, como la educación de los sentimientos mucho más que las solas emociones.

Es decisivo que revinculemos esos dos polos en nuestras prácticas educativas, pues hay que educar los sentimientos para que efectivamente movilicen las razones, desde la simpatía hasta la compasión. Si, por ejemplo, bloqueamos la compasión no hay vida moral posible, pues seremos indiferentes al otro, a su sufrimiento y demandas de Justicia, y nuestro corazón permanecerá endurecido para que nunca le afecte nada que pueda debilitar la defensa a ultranza de los intereses egoístas.

Como “no hay genes democráticos”, hay que aprender a efectuar ese reconocimiento desde las relaciones interpersonales hasta el más complejo ámbito político.

Esta forma de reconocimiento, implica -lo que afirmamos con Levinas- darle una prioridad ética al otro, que me interpela, me cuestiona, me descoloca respecto de mis intereses; he de darle una respuesta de respeto incondicional y, en definitiva, reconocerle como humano, condición ética para que yo también pueda configurarme moralmente como tal. A partir de aquí queda investido de pleno sentido moral el reconocimiento de mí por el otro y el reconocimiento recíproco, lo que quiere decir también que desde el reconocimiento de la alteridad al que estamos convocados es como prestamos apoyatura moral a la política. Sin reconocimiento radical del otro la política es pura estrategia, si no mero negocio.